第 61 卷 第 6 期
2024 年 11 月
北京大学学报(哲学社会科学版)
Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)
Vol. 61, No. 6
Nov. 2024

哲 学 研 究

构建中华道教文化的学术话语

张 志 刚
(山东大学 犹太教与跨宗教研究中心, 济南 250100)

摘　要: 在国际学界的文化比较研究中,“哲学”与“宗教”可谓探究不同文化形态的精神源流及其主要性质的两个基本概念。但从基础理论上反省现当代中国人文学术史却可以发现,我国学者长期以来大多是仿效“西方传入的哲学与宗教概念”来辨析中华传统文化的三大思想源流“儒、道、释”,并对“儒、道、释”的主要文化属性——主要是“哲学”还是“宗教”加以简单定性或陷入学术争论的。这种治学方法既不能如实揭示中华传统文化的原本性质,更无法阐扬中华优秀传统文化的时代价值。鉴于此,以“中华大地土生土长的道教”作为考察典型,扼要梳理道教研究的学术史,讨论中华道教文化研究的学术话语构建。

关键词: 中华道教文化;西方概念影响;回归传统文化本色;构建学术话语;阐发时代价值
中图分类号: B 95　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2024)06-0037-11

翻开中国现当代人文学术史,不禁令人从基础理论上反省,我国哲学社会科学研究领域现有的概念、理论和方法,大多是由西方学者最先提出来的。这一学术史事实须做客观的辩证分析:现代人文社会学科的分类或创立,如哲学、宗教学、人类学、民族学、社会学、政治学等,主要是在西方学界发端发展的,就我国哲学社会科学门类的初创阶段而言,理应学习与借鉴国际学术界的一切先进成果,无论这些成果是哪国学者原创的;但时至今日,就构建我国哲学社会科学的学科体系、学术体系和话语体系而言,无疑不能照搬照套西方学者所积累的基础理论,因为他们所提出的概念、理论与方法,难免深受欧美历史、社会、政治、经济、文化等重重限制,是不足以甚至不适于用来描述与解释中国社会的历史及其现状的。

上述西方人文学术的理论局限性,在中华传统文化研究领域反映得十分明显,其理论症结即在于,我国学者大多仿效西方传入的“哲学与宗教”(philosophy and religion)这一对“二元性的基本概念”,辨析中华传统文化的三大思想源流“儒、道、释”,并对“儒、道、释”的主要文化属性——主要是“哲学”还是“宗教”加以简单定性或陷入学术争论。这种治学方法难以如实揭示中华传统文化本色本性。本文发自上述基础理论反省,以“中华大地土生土长的道教”作为考察典型,通过扼要梳理道教研究的学术史,试论中华道教文化研究的学术话语构建。

一、从“道教”概念暨观念说起

什么是“道教”? 若要回答这一看似简单的概念问题,恐怕不能不着手于宗教学基础理论探讨,尤其是“宗教概念暨宗教观”的深刻反思。关于这一点,深谙“宗教学关键词”的乔纳森·史密斯(Jonathan Z. Smith)有如下说法,或许可给研究者带来不可小觑的学术启发:

> “宗教”这个术语并非天赋的,而是学者们出于理智的目的创造出来,并由他们来加以定义的。因而,所谓“宗教”是这样一个二阶性的类概念,它所构建的是一个学科的视野,其作用如同“语言”概念之于语言学,或“文化”概

收稿日期: 2024-02-01
作者简介: 张志刚,山东大学犹太教与跨宗教研究中心教授,北京大学哲学系教授。

念之于人类学。如果没有此种视野,就没有学科意义上的宗教研究可言。①

如果以上说法有其发人深省之处,那么,何谓“道教”,亦即怎么定义“道教”概念,是否也会从基础理论上左右着道教观察者或研究者的学术视野呢? 这一问题似乎显得笼统,道教研究内容纷繁复杂,文献资料浩如烟海,理论方法源殊派异,不同研究领域,尤其是不同理论倾向的专家学者自然各有见地,难免见仁见智。因而,我们权且悬隔林林总总的中外文道教研究专著、教科书或工具书里的诸多不同的“道教定义”,先来沉思一种流行已久的研究观念,即把“道教”与“道家”区别开来,并把“道教”视为“宗教”来单独进行研究。

People have been accustomed to say that there were three religions in China: Confucianism, Taoism, and Buddhism. But Confucianism, as we have seen, is not a religion. As to Taoism, there is a distinction between Taoism as a philosophy, which is called *Tao chia* (the Taoist school), and the Taoist religion (*Tao chiao*). Their teachings are not only different; they are even contradictory. Taoism as a philosophy teaches the doctrine of following nature, while Taoism as a religion teaches the doctrine of working against nature. For instance, according to Lao Tzu and Chuang Tzu, life followed by death is the course of nature, and man should follow this natural course calmly. But the main teaching of the Taoist religion is the principle and technique of how to avoid death, which is expressly working against nature. The Taoist religion has the spirit of science, which is the conquering of nature. If one is interested in the history of Chinese science, the writings of the religious Taoists will supply much information. ②

人们习惯于说中国有三教:儒教、道教、佛教。我们已经看出,儒家不是宗教。至于道家,它是一个哲学的学派;而道教才是宗教,二者有其区别。道家与道教的教义不仅不同,甚至相反。道家教人顺乎自然,而道教教人反乎自然。举例来说,照老子、庄子讲,生而有死是自然过程,人应当平静地顺着这个自然过程。但是道教的主要教义则是如何避免死亡的原理和方术,显然是反乎自然而行的。道教有征服自然的科学精神。对中国科学史有兴趣的人,可以从道士的著作中找到许多资料。③

为了有所比较且准确理解,以上引用的英文原文和中译文,出自冯友兰名著 *A Short History of Chinese Philosophy*(《中国哲学简史》),该书是根据 1946—1947 学年在美国宾夕法尼亚大学的授课讲稿,并由汉学家布德(Derk Bodde)帮助润色英文而成书出版的。冯友兰先生是中国哲学史学科的主要创建者、第一部完整的中国哲学史④的作者,但不是宗教学或道教研究专家,他在“现代学科”意义上把“道家”(作为哲学研究的对象)与“道教”(作为宗教研究的对象)明确划分开来,只不过如实反映了近现代以来我国学界道教研究的一种主要理论倾向。下面添加几位先生的相似观点,可使我们较充分地了解这种学术倾向的主要理据及其深广影响。

任继愈先生指出,历代反对“道教”的学者,对“作为思想家的老庄”和“作为宗教组织的道教”不甚区别。唐朝韩愈反对“佛、老”,前者明显是指“宗教的佛”,可他没讲清楚“老”是指“太上老君”,还是“《道德经》作者老子”。宋代朱熹继承韩愈的道统说,“崇儒家、排佛老”,“佛教”在其笔下也明指“释迦氏之教”,但他所驳斥的“道教”主要是指“老庄哲学”。这种对道教的长期误解,清代王夫之也未能避免,他所系统批判的主要不是“作为宗教的道教”,而是指向“老庄哲学思想”。时至近代,混用“道家”“道教”已成习惯,如陈垣先生是宗教史专家,应该清楚“老庄哲学”不同于“东汉以后的道教”,但他所

---

① Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious”, *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor, Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1998, pp. 281-282.

② Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde, New York, NY: The Free Press, 1976, p. 1. THE SPIRIT OF CHINESE PHILOSOPHY.

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社 1985 年版,第 3—4 页。

④ 一般认为,冯友兰先生 1931 年、1934 年相继完成的上、下册《中国哲学史》,是“第一部完整的中国哲学史”,堪称中国哲学史成为一门现代学科的标志性成果。

汇编的历代道教碑刻,名为《道家金石略》,也把“道教”写作“道家”。因而,为了避免上述长期的观念含混,有必要把“道家”与“道教”严格区别开来,以下四点值得注意:

(1)先秦无道家,只有老子哲学、庄子哲学,以及与他们的哲学相应的老子学派、庄子学派。

(2)汉代的道家代表西汉时期融合各派的一种思潮,它以黄老清静无为思想为基础,包括儒、墨、阴阳、名、法各家的部分内容。

(3)学术界习惯把老庄学派称为道家,是后起的一种学派分类观念。东汉时期严君平《老子指归》开始有了以老庄为道家的倾向。魏晋玄学早期“老庄”联称,后期“庄老”联称。魏晋以后,以老庄为道家的分类法得到承认。这个“道家”不同于司马谈的道家,仍属于哲学。

(4)道教是宗教。它有团体、教派、教义、宗教规范仪式、宗教组织、固定数量的信徒、固定的教派传授系统、共同信奉的经典、固定的传布地区等。以上这些特点,使它区别于道家,与儒、佛并称为三教。

以上四点是用来区别道家与道教的标志。①

再如,卿希泰先生同样认为,“道家”和“道教”本来是有区别的。首先,“道家”是先秦时期的“学术派别之一”,而“道教”是东汉时期形成的“一种宗教”;但二者并非毫无联系,道家哲学是道教的思想渊源之一,道教创立时“奉老子为教祖”,“奉《道德经》为主要经典”,并从“宗教的角度”来理解老子讲的“道”,且与“神秘化的元气学说”结合起来,将其宣扬为“根本的信仰和教义”。其次,道教所崇拜的最高天神,是由“道”衍化的“三清尊神”——元始天尊、灵宝天尊、道德天尊,所谓“道德天尊”即是老子,这表明“哲学家老子”和“哲学范畴的道”,已被道教“神化为天神”。最后,道教所追求的最终目标是“长生不死、即身成仙”,这也是利用道家哲学中的一些神秘思想。②

又如,李养正先生辨析道,道教内容十分庞杂,卷帙浩瀚的《道藏》分“三洞四辅十二类”,共5485卷。南朝梁刘勰《灭惑论》说,道教“上标老子,次述神仙,下袭张陵”;宋代马端临《文献通考》卷二二五说,“道教学术,杂而多端”。那么,道教的核心内容究竟是什么?是“老庄哲学”还是“神仙信仰”,抑或“符箓禁咒”?其实,老庄哲学不过是道教用来“文饰其教”的;符箓禁咒不过是“一种迷信方术”,有的道派并不崇尚符箓诸术;只有神仙信仰才是其核心内容,假若去掉神仙信仰,也就不成为道教了。③

上述几位前辈学者的说法里,有这样几点特别值得从“史与论”上加以深刻反思:一是,认为“道家”和“道教”原本是有区别的,而唐朝至近代的道教批判者却长期将二者混用,问题在于,这一“试图纠偏前人观念的后天性判断”是否恰恰反证,在近代以前的中国思想史上,至少在韩愈、朱熹、王夫之、陈垣等人那里,所谓“道家”与“道教”往往是“不必区分或难解难分”的;二是,强调“作为宗教的道教”,尤其是“作为宗教组织的道教”,问题在于,“宗教”一词并非“道教自封”的,这一“学科性术语”不仅始见于中外近现代学者笔端,而且我国学者起初仿照的宗教概念是“舶来品”④;三是,注重“教祖、经典、教义等神秘化的道教”,并主要据此断言“道教信仰的最终目标在于长生不死、即身成仙”,或“道教的核心内容就是神仙信仰”,问题在于,如此定位道教研究的主要内容、特别是定性道教信仰的核心教义,是否妥当或能否成立,显然取决于研究者持有何种宗教概念暨宗教观。接下来,让我们带着上述问题意识,扼要展开道教研究的学术史反省。

二、回到现代道教研究的起点

尽管道教是中华大地上“土生土长的宗教文化现象”,但不必讳言,关于道教的学术研究并非始于

① 详见任继愈:《道家与道教》,文史知识编辑部编:《道教与传统文化》,北京:中华书局1992年版,第6—7页。

② 详见卿希泰:《道教的源与流》,《道教与传统文化》,第11—12页。

③ 详见李养正:《谈谈道教的几点特征》,《道教与传统文化》,第29页。

④ 可参见张志刚:《“外来宗教概念暨宗教观”反思——远溯明末清初传教士的中西方宗教观》,张志刚、金勋主编:《世界宗教评论》第二辑,北京:宗教文化出版社2017年版,第196—244页。

我国,而是来自海外,并在很长时间里主要是由法、英、德、美等国的西方学者推进发展的,乃至“道教在中国,道教研究在海外”的说法,一直到中国社会改革开放而恢复正常的宗教研究之前仍不绝于耳。那么,中国现代学者所致力的道教研究,又是如何起步的呢? 牟钟鉴先生回顾道:

> 现代新型道教学术研究兴起于 20 世纪初辛亥革命之后。所谓“现代新型”,其一是指学者接纳了从西方经日本引进不久的“宗教”概念语辞,把道教作为宗教从道家体系中分离出来独立进行研究;其二研究者不是道教徒,也不反对道教,而是从人文学术的视野对道教作客观的研究;其三研究者多受日本和西方学术的影响,自觉或不自觉运用现代西方理性主义和文化学的理论和方法,摆脱了儒家经学的局限和道教信仰主义的约束。①

上述学术史回顾里,牟钟鉴先生指出的第一点成因特别引人深思,这就是中国现代学者所致力的道教研究,起初是以接受“经日本引进的西方宗教概念”为逻辑前提的,其直接的理论后果就是把“道教”与“道家”相分离,当作“西方概念意义上的宗教”来单独加以研究。然而,问题的复杂性还在于,这种割裂“道教与道家”的理论倾向,也是随着“西方宗教概念”从日本学界引进的。

据葛兆光教授考释,日本学界的道教研究开山之作——妻木直良所著《道教の研究》出版于明治四十四年(1911),那时中国学界尚未出现完整的道教研究著作。妻木直良在该书第一编第二章里特意指出,要把“道教”与“道家”(老子之学)分别开来:“虽然今日道教重长命富贵,但老子并不看重个人的长生”。因而,“老子”跟“道教”没有直接关系,而是“老子被道教徒利用”,其主要原因有三:一是,跟“儒、佛”两家相对抗;二是,老子生平事迹不详,《道德经》文字表述又玄虚神秘,易于被后人利用发挥;三是,秦汉以来老子被奉为“圣哲”,道教史上需要“制造这么一个教主”。

其实,日本学者的道教研究从一开始便受西方学者的理论影响,明治时期(1868—1912)的《哲学》杂志上就陆续发表过译文,介绍欧洲学界的道教研究状况。前述妻木专著出版之后,日本学者的道教论著渐多,如小柳司气太《道教概说》(1923,商务印书馆中译本 1926,中华书局中译本易名《道教源流》1927)、《老庄思想と道教》(1935),常盘大定《道佛二教交涉史》(1930),桔朴《道教と神话传说》等。中野江汉所作《道教と神话传说·序》强调:“要了解中国人,无论如何要首先理解道教”;但要留意,所谓“道教”并存“理论”与“通俗”两部分,前者为道士和学者所津津乐道,跟一般信徒没有直接关系,后者则直接影响普通民众;所以,要想研究中国,便须了解《太上感应篇》之类的通俗文献。这样一来,日本学界便对“道教”形成两个基本看法:“道教与道家”之分,“上层道教义理与下层道教信仰”之别。②

就上述两点“区别”而论,根本的问题即在于,一旦将“道教”与“道家”割裂开来,照搬照抄“西方宗教概念暨宗教观”,硬性剪裁中华本土原生态的道教文化内涵,致使道教研究偏重于“神秘化的天神、教义、仪式”等,其理论后果竟会如何呢? 是否如部分专家就道教及其研究现状所深刻反省的那样:“神仙有术,黄老不彰”? 何以解释“道与神”关系,注重“道学”还是“成仙”? 怎么处理“道与术”关系? 又是否像有的学者尖锐指出的那样:如果让当代普通民众谈其“道教印象”,恐怕大多与种种方术联系在一起,因为在很多人的眼里,道士所擅长的无非就是“看相算命、风水八卦、画符念咒”等等。③ 像这样一些学术质疑以及大众评论,显然无情地印证了前文提及的冯友兰先生论断:“道教教人反乎自然”,因其主要教义是“如何避免死亡的原理和方术”?

---

① 牟钟鉴:《道教》,张志刚主编:《宗教研究指要》(修订版),北京:北京大学出版社 2013 年版,第 68 页。在此顺便解释,这段引文的提法“现代新型道教学术研究”,通俗而言,就是指中国学界迟迟起步的道教研究,如詹石窗、褚国锋撰《改革开放四十年中国道学研究》指出:“现代意义上的道学研究始于 20 世纪初,至今已逾百载。”该文载《孔学堂》2018 年第 3 期。

② 详见葛兆光:《关于道教研究的历史和方法》,《中国典籍与文化》2013 年第 1 期,第 75—85 页。

③ 参见尹志华:《道教如何更好地与社会主义社会相适应》,张志刚、张祎娜主编:《“宗教中国化”研究论集》,北京:宗教文化出版社 2018 年版,第 145—150 页。

那么,前文一再反省的“对于道教的偏颇之见”乃至“贬损道教文化的大众印象”,究竟由何而来,又始于何时呢? 以笔者所见文献,若要刨根问底,那就不能不深究“西方一神论宗教观”传入中国之初,耶稣会传教士对于道教的“恶评”甚至“抹黑”。

三、“抹黑道教”的始作俑者

现存文献表明,“恶评以至抹黑道教”的始作俑者,恐怕非明末清初来华的耶稣会传教士莫属。这一历史性判断主要是就中国宗教研究的思想观念史而言的。前文所用“宗教概念暨宗教观”一词,力图克服一种流行的学术浅见,即以为“宗教概念”只是一个简单的“定义问题”,不同的观察者或研究者可任其主观兴趣、认知角度或理论倾向等而拣选或提出不同的概念。其实,就基础理论而言,所谓“概念或定义”旨在规定某一研究对象的“主要属性或本质特征”,不同的宗教概念实则深含不同的思想观念,即宗教观。

因而,若从明末清初天主教传入所引发的“西学东渐”与“中学西渐”复杂历史背景来看,早期代表人物利玛窦(Matteo Ricci,1552-1610)不但是“第一个在中国引介西方宗教、哲学和学术思想、第一个向西方介绍中国历史、文化、哲学和宗教的传教士”,而且堪称“在华传播西方一神论宗教观的第一人”。《利玛窦中国札记》第一卷第五章题为“中国人的各种宗教派别”,其中评述道教一节题为“老子”,主要观点如下:老子是与孔子同时代的哲学家,既没有留下著作,又没有建立教派,但他死后,却被道士们称为“首领”。该教派塑造了“三位神”,庙里绘有很多“肉身升天者”图像。为了达到长生不死的目的,道士们有多种修炼手段,诸如打坐、祈祷、炼丹、服药等等,他们向信徒许诺,如此这般行事就能“蒙神恩”,在天上“永生”,或在地上“长寿”。此类胡言乱语,显然充满欺骗性。道士们的特殊职责就是用符咒驱妖,主要有两种方法,一是张贴凶神恶煞图像,一是装扮成妖,狂叫乱嚷。他们还自称可以求雨止涝、避灾禳祸等,但其预言几乎全是荒谬的。①

我们在此之所以把《利玛窦中国札记》作为典型分析材料,主要原因有二:一是该书被后人视为“西方汉学的奠基之作”,其部分史料至今仍被中外学者引用;二是,据现存文献,该书第一卷第五章或可喻为“中国宗教的第一印象”,因为在此之前尚未发现有人明确地抱有某种宗教观,试图全景式地描绘“中国人的各种宗教信仰”。作为耶稣会士,利玛窦的传教使命自然在于,宣扬“西方的天主教信仰”及其“一神论的宗教观”,这就势必使其生搬硬套西方宗教概念,着眼“多神”(三位神,尤其是作为偶像崇拜的“很多肉身升天者”)与“巫术”(打坐、炼丹和服药,特别是“凶神恶煞图像”“符咒驱妖”“装扮成妖”等字眼),竭力否定或抹黑“假借哲学家老子为首领的道教”。

其实,像利玛窦这样彻底否定或抹黑道教的做法及其言论,在早期来华传教士留下的大量汉语文献里可谓俯拾即是,如罗明坚(Pompillio Ruggieri,1543-1607)《天主圣教实录》,艾儒略(Giulio Aleni,1582-1631)等《口铎日抄》,孟儒望(Jeão Monteiro,1602-1648)《天学略义》,郭纳爵(Inácio da Costa,1603-1666)《烛俗迷篇》,马若瑟(Joseph Henry Marie de Premare,1666-1736)《儒学实义》,冯秉正(Joseph Marie Anne de Morriac de Mailla,1669-1748)《盛世刍荛》,沙守信(Emeric Langlois de Chavagnac,1670-1717)《真道自证》,陆铭恩(Alvaro de Benevente,生卒年不详,1680 年来华传教)《释客问》,等等。②限于本文篇幅,我们在此不必历数上列文献里的具体观点,而是转而考察其史料背后隐含的“西方一神论的宗教观成见”是否与海外道教研究的早期倾向密切相关。

---

① 详见利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,桂林:广西师范大学出版社 2001 年版,第 75—77 页。

② 上列传教士所著汉语文献里否定或抹黑道教的具体做法及其言论,可详见张志刚:《“外来宗教概念暨宗教观”反思》,张志刚、金勋主编:《世界宗教评论》第二辑,第 196—244 页。

四、反省海外道教研究的早期倾向

据我国资深道教专家陈耀庭先生考察,海外人士的道教研究约始于 19 世纪初,最早的研究者大多是西方来华传教士,他们大多以为“自己的信仰优于其他宗教”,故对道教大多“持鄙视或敌视态度”。那么,此后从事道教研究的汉学家或西方学者,是否仍未摆脱早期传教士所提供的史料及其观点的偏颇影响呢? 让我们来看下面几则早期海外道教研究倾向例证。

自 17 世纪后半叶,欧洲汉学基本上是由法国学者主导的,而法国汉学道教研究的最初材料主要是来华传教士的各种函件和教务报告。法国天主教耶稣会士在华传教主要沿袭利玛窦路线及其方法,他们对于“崇拜偶像的道教”同样持以全盘否定态度。譬如,耶稣会传教主刘应(Claude de Visdelou,1656—1737)在其书中写道:中国有三种道士,一是不结婚的道士,只沉迷炼丹术,相信服用仙丹可使人长生不老;二是结婚的道士,与普通人没有区别;三是善耍花招的道士,堪比街头艺人。耶稣会传教主傅圣铎(Jean Francoise Foucquet,1665—1741)在其信中说道,我们在华的工作就是竭力摧毁“偶像和魔鬼的帝国”,这里的道士“寻找长生不老之法”,“均为招摇撞骗之徒”。

上述法国耶稣会来华传教士“恶评道教”的做法,可谓直接影响法国早期汉学家的道教研究倾向。1814 年 12 月,法兰西学院设立欧洲首个汉学讲席,在该讲席主持人雷暮沙(Abel Remusat,1788—1882)看来,道教信仰是“堕落的”,属于“多神教、偶像崇拜”,所谓“道士”就是“实施魔术、占星术等各式各样的迷信之术”。马伯乐(Henri Maspero,1883-1945)被公认为法国道教研究的奠基者,他试图划分“古道教”(六朝及以前的道教)和“民众道教”(或称“近代民间宗教”),认为前者是“一种追求长生不死、寻求个人解脱的宗教”,而后者主要吸收与发挥的是诸种低俗的方术、仪式成分等。①

说到西方学者的道教研究,不能不提在中国学界颇有影响的德国社会学家韦伯(Max Weber,1864-1920)所著《儒教与道教》,该书第三篇“道教”主要依据的是“二手的材料”,即格鲁伯(Grube,1855-1908)和格鲁特(Groot,1854-1921)等人的道教论著,但其主要结论却显得异常自负:道教是“绝对反理性的”,是“巫师的组织”,是“非常低下的巫术、长生术、治疗术、消灾术等”;道教在中国被视为“异端”,被儒教所排斥,道教组织创立于汉朝衰微不安年代,“有其严密的管理机构和政治纪律,成功地与政治当局相抗衡”。②

以上两小节扼要的思想观念史考察,从明末清初来华传教士的早期标志性人物利玛窦等人所描绘的“道教形象”,进而联系雷暮沙、马伯乐、韦伯等欧洲汉学与社会学创始者的道教研究“早期倾向”,不但可以表明“贬损、恶评、抹黑道教”的种种言论,确可归咎于“西方宗教概念暨宗教观所深含的一神论传统成见”,而且可使我们进而反省近现代中国知识界对于道教的强烈拒斥态度。

五、深析晚近的拒斥道教倾向

近代著名思想家梁启超晚年讲授“中国历史研究法”的“宗教史”部分时,特意强调“中国无宗教论”,其理论依据在于:“宗教史里边,教义是一部分,教会的变迁是一部分。教义是要超现实世界的,或讲天堂,或讲死后的灵魂,无论那一宗教都不离此二条件。其次,宗教必有教会;没有教会的组织,就没有宗教的性质存在。根据这两点来看,中国是否有宗教的国家,大可研究。”③梁启超据此指出,先秦没有宗教,后来只有“无聊的道教”,因其是“凑合起来的”,一面抄袭老庄的教理,一面采取佛教的形式及

① 以上所述法国耶稣会传教士“恶评道教”的做法,以及法国早期汉学家的道教研究倾向,详见陈耀庭撰《海外的道教研究》,卿希泰、詹石窗主编:《中国道教通史》第五卷,北京:人民出版社 2019 年版,第 470—481 页。

② 参见陈耀庭:《海外的道教研究》,《中国道教通史》第五卷,第 594—596 页。

③ 详见梁启超:《中国历史研究法补编》,北京:中华书局 2010 年版,第 168—170 页。

其皮毛;若把道教写进中国史,可以说是“大羞耻”,道教所做的事情,不仅无益于民族,且以左道惑众,扰乱治安,历代不绝。①

新文化运动时期,“彻底否定道教”的言论,在中国知识界可谓盛极一时。例如,陈独秀指出:“古说最为害于中国者,非儒家乃阴阳家也;儒家公羊一派,亦阴阳家之假托也。一变而为海上方士,再变而为东汉、北魏之道士,今之风水,算命,卜卦,画符,念咒,扶乩,炼丹,运气,望气,求雨,祈晴,迎神,说鬼,种种邪僻之事,横行国中,实学不兴,民智日僿,皆此一系学说之为害也。去邪说正人心,必自此始。”陈独秀又讲:“这过去造成义和拳的原因,第一是道教。义和拳真正的匪魁,就是从张道陵一直到现在的天师。道教出于方士,方士出于阴阳家……种种迷信邪说,普遍社会,都是历代阴阳家方士道士造成的,义和拳就是全社会种种迷信种种邪说的结晶,所以彼等开口便称奉了玉皇大帝敕命来灭洋人也。”②

再如,鲁迅曾讲:“中国根柢全在道教,此说近颇广行。以此读史,有多种问题可以迎刃而解。”③周作人则以为:“改良乡村的最大阻力,便在乡人们自身的旧思想,这旧思想的主力是道教思想……总说有儒释道三教,其实儒教的纲常早已崩坏,佛教也只剩了轮回因果几件和道教同化了的信仰还流行民间,支配国民思想的已经完全是道教的势力了。”④

又如,钱玄同的言论最为极端:“欲祛除三纲五伦之奴隶道德,当然以废孔学为唯一之办法;欲祛除妖精鬼怪,炼丹画符的野蛮思想,当然以剿灭道教——是道士的道,不是老庄的道——为唯一之办法。”“我再大胆宣言道:欲使中国不亡,欲使中国民族为二十世纪文明之民族,必以废孔学、灭道教为根本之解决,而废记载孔门学说及道教妖言之汉文,尤为根本解决之根本解决。”⑤

现有研究成果表明,像上述这样一些抹杀道教的典型言论,有其特殊的历史氛围,即因深受西方近代科学精神影响,新文化运动前后的中国激进知识分子大多拒斥传统文化,尤其是把道教教义及其相关的民间习俗一概视为“迷信的、愚昧的、落后的”。⑥ 但具体就道教研究而言,还有一层理论因素尚待深析,这就是“西方宗教概念暨宗教观”的潜在影响。这种影响在梁启超前述观点那里体现得尤为典型。如前所见,梁启超提出“中国无宗教论”并“彻底否定道教”,主要依据“教义”与“教会”两个条件,也就是常见的宗教定义“两要素”。尽管梁启超并未注明这种理论依据的文献出处,可熟悉“西方宗教社会学”的专家或读者一目了然,他所仿照的是“杜尔凯姆式的西方宗教概念暨宗教观”。

杜尔凯姆(Émile Durkheim, 1858-1917,又译涂尔干)是西方社会学的开拓者,西文“宗教社会学”一词最早出自他的笔下。按照其名著《宗教生活的基本形式》里阐发的宗教定义,杜尔凯姆强调,所谓“宗教”主要由两大要素构成,即“宗教教义”与“宗教组织”,而后者绝不比前者次要,因为宗教组织表明这样一个社会事实:所谓“宗教”就其本质而言肯定是“群体性或社会性”的。⑦ 杜尔凯姆所强调的

---

① 梁启超关于道家与道教的评价,详见其《中国历史研究法补编》,第 169—171 页。

② 以上两段言论,详见独秀:《随感录》(十四),《新青年》第五卷第一号(1918 年 7 月 15 日);陈独秀:《克林德碑》,《新青年》第五卷第五号(1918 年 10 月 15 日)。

③ 鲁迅:《致许寿裳》(1918 年 8 月 20 日),《鲁迅全集》(编年版)第 1 卷,北京:人民文学出版社 2014 年版,第 616 页。

④ 周作人:《乡村与道教思想》,《周作人民俗学论集》,上海:上海文艺出版社 1999 年版,第 198 页。

⑤ 以上两段言论,详见钱玄同:《中国今后之文字问题》,《新青年》第四卷第四号(1918 年 4 月 15 日),第 352—356 页。

⑥ 关于这方面的研究成果,可参见王东杰:《近代道教之污名化及其净化》,《学术月刊》2018 年第 4 期;宋声泉:《鲁迅“中国根柢全在道教”语境考——兼论五四思想史中的道教批判》,《文学评论》2023 年第 2 期;徐沐熙:《五四时期道教批判述论》,《理论月刊》2023 年第 5 期。

⑦ 杜尔凯姆关于其宗教定义的具体阐释,详见 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, NY: The Free Press, 1965, Introduction: Subject of Our Study: Religious Sociology and the Theory of Knowledge, p. 62.

“宗教组织”及其特殊重要性,几乎完全是以“西方基督教会”(Church)为样板的,可以说非常适于解释“西方一神论的宗教传统及其社会功能”。① 然而,问题的症结在于,无论中外学者,能否将杜尔凯姆所强调“西方宗教组织概念”照猫画虎于中华道教文化研究?一旦把“道教”与“道家”割裂开来,且将“西方意义上的宗教组织”作为“道教研究的聚焦点甚至历史开端”,那么,前文所追究的一连串在学术史上有逻辑关联的典型论点,岂不必需加以深刻的理论反省:(a)“老子”跟“道教”没有关系,是为建立“教派”而被制造的“教主”(利玛窦、妻木直良等);(b)“民众道教”或“下层道教”主要是“低俗的方术及其仪式”(马伯乐、中野江汉等);(c)道教是“绝对反理性的”,是“巫师的组织”,创立于汉朝动荡年代,是与政治当局相抗衡的(韦伯);(e)义和拳的真正匪首,就是自张道陵以来的“天师”(陈独秀);(d)道教所做的事情,非但无益民族,而且左道惑众,扰乱治安,历代不绝(梁启超)……像这样一些典型言论,不能不引发我们从方法论上思考中华道教文化的学术话语构建问题。

六、构建学术话语的方法论思考

近些年来,我国哲学社会科学研究越来越注重“三大体系建设”,即构建中国特色、中国风格、中国气派的学科体系、学术体系、话语体系。那么,“三大体系建设”从何着手?这就要对不同的学科或研究领域进行具体分析。前文五部分考察表明,构建合乎中国本土文化传统及其精神理念的学术话语,理应成为中华道教文化研究的立足点、突破点与创新点。鉴于此,笔者着重提出如下几点方法论思考。

(一)学术话语的构建思路:着眼中华传统文化的整体特性

翻开中国宗教史,有一个基本事实尚待从基础理论上展开深入思考:中国社会现有五大宗教里,唯有道教是“土生土长的”,而其他四大教起初皆为“域外传入的”;这显然意味着,古老的道教属于中华大地上“原生态的宗教文化现象”,只有将其纳入作为整体的中华传统文化,方能切实理解其特有的“本土文化特色”。

若从整体上观察,中华传统文化的一大突出特性就是其包容性,亦即“和而不同、兼收并蓄”的文化价值理念。这不但鲜明地体现在,外来的佛教自东晋以来日趋中国化,以致与本土“儒、道”三教合流或三教合一,形成中华传统文化的三大支柱;而且内在地表现为,作为文化之精神基因的“哲学”与“宗教”,在“儒、道、释”的思想教义体系中也是兼容并存、有机融合、难解难分的,只不过它们各自内含的“哲学成分”与“宗教因素”或多或少、孰轻孰重而已。

相比之下,“哲学”与“宗教”的关联程度在西方文化氛围下却呈现较大的反差。从其文化源流来看,所谓“哲学”与“宗教”在西方学术语境下主要意指“以理性为主要特性的古希腊哲学传统”和“以信仰为基本特点的希伯来宗教传统”,这二者不但相对而立、泾渭分明,而且深含矛盾、充满张力,如在西方中世纪“哲学沦为神学的婢女”,近现代则是“哲学理性压倒宗教信仰”。② 由此可见,“哲学”与“宗教”在西方原本是“二分”的,若以其“二分法”来肢解中华传统文化,难免产生诸多“西化理论困惑”,像中国到底有没有“(西方意义上的)哲学”或“宗教”,儒家是否具有“外在的超越性”暨“宗教性”,“作为宗教的道教”是否截然不同于“作为哲学的道家”等?其实,就客观的比较研究而言,若把“哲学”和“宗教”视为阐释“不同文化的精神源流”的两个基本范畴,那就毋庸置疑,“儒道”脱颖于先秦诸子百家,二

① 关于杜尔凯姆提出其宗教定义的学术背景、逻辑推论及其理论特征,可详见张志刚:《宗教是什么》(第 2 版),北京:北京大学出版社 2020 年版,“杜尔凯姆”一节。

② 关于“哲学理性”与“宗教信仰”在西方文化背景下矛盾冲突的演变过程,可参见张志刚《宗教哲学研究——当代观念、关键环节及其方法论批判》第六章“理性与信仰的关系问题”,北京:中国人民大学出版社 2009 年增订版。

教皆有“包容调和的思想观念”①,它们各自均不欠缺“哲学成分”或“宗教因素”。这就客观地要求我国学界的道教文化研究摆脱“西方模式的哲学与宗教二分法”,重新将“道家思想”与“道教教义”圆融起来,再现其兼容并蓄“哲学与宗教”的中华传统文化特质,并以此为理论着眼点,进而探索其学术话语的构建逻辑。

(二)学术话语的构建逻辑:回归中华道教文化的精神源头

道教作为中华大地上“原生态的宗教文化现象”,不仅富有中国宗教文化特色,而且注定承载着中华传统文化的根本精神。这就不能不令人深思:中华道教文化的叙述逻辑应当从何说起?关于这一基础理论难题,以往研究中主要存在三种尚待权衡其得失利弊的说法,它们分别关乎“道教信仰的思想渊源”“道教门派的历史起点”乃至“道教思想的逻辑归宿”。

近现代学者追述“道教信仰的思想渊源”,往往历数其错综复杂性,如上古时期的鬼神信仰和民间巫术、战国至秦汉的神仙信仰与方士方术、先秦老庄哲学、秦汉黄老道家学说、早期儒学思想与阴阳五行学说,以及古代医学卫生健康之道等等。② 尽管这种常见的叙述方式力求全面性,但似有迎合“道教嬗变过程所呈现的杂多性”之嫌。宋代史学家马端临《文献通考·经籍考》早已指出:“道家之术,杂而多端,先儒之论备矣。盖清净一说也,炼养一说也,服食又一说也,符箓又一说也,经典科教又一说也……”,这就使研究者们不能不阐明“道教信仰的历史起点与逻辑归宿”。

国内外道教论著或教科书里,主要流行这样两种相交织的说法:一是,把汉末“太平道”“五斗米道”等民间道教组织视为“道教正式创立的标志”;一是,把“长生不死,得道成仙”说成“道教信仰追求的最高目标”或“道教区别于其他宗教的识别性特征”。虽然这两种说法分别立论于“道教门派的历史起点”和“道教思想的逻辑归宿”,但如前文一再分析,二者皆是仿照“西方意义上的宗教组织或宗教教义”来叙说道教形态史或道教思想史的,更需要从方法论上深刻反省的是,无论关于道教的历史学还是思想史研究,是否皆应力求“历史与逻辑相统一”,且能鲜明地表达道教所负有的中华传统文化精神?

早在 20 世纪 30 年代,著名爱国护道者陈撄宁就醒示国人:“道家学术包罗万象,贯彻九流,本不限于‘清静无为’消极之偏见,亦不限于‘炼养’‘服食’‘符箓’‘经典’‘科教’狭隘之范围……吾人今日谈及道教,必须远溯黄老、兼综百家,确认道教为中华民族精神之所寄托,切不可妄自菲薄,毁我珠玉而夸人瓦砾。”③2017 年 6 月在陕西紫阳召开的《中国道教史》教材编写大纲研讨会上,专家学者达成这样两点共识:一是,要用“道教自己的话语”来叙述中国道教史,不必按照西方宗教学的定义来界定中国的道教;二是,道教史的编写应以老子为肇始,可以推衍到 2500 年前,“道家与道教”不可割裂对待,应作为一个共通的文化系统予以梳理阐释。④ 这里例举的两种代表性观点虽然相隔半个世纪,但它们皆从精神源头上不懈追问:道教何以“道”为最高信仰,何以《道德经》为根本经典,为何将“道”视为天地万物之本源,为何要以“道生万物”而主张“尊道贵德”……

(三)学术话语的构建使命:阐扬中华道教文化的时代价值

传统文化是一种文明的深沉底蕴,是一个民族、国家的“根与魂”。世界上各民族、各国家,对于各自传统文化的认识都是与时共进、不断深化的,我国学界的道教文化研究也是如此。近些年来,随着中

---

① 综合参见牟钟鉴:《儒道佛三教关系简明通史》,北京:人民出版社 2018 年版,第 1—2 页;汤一介:《论儒、释、道“三教归一”问题》,《中国哲学史》2012 年第 3 期。

② 详见牟钟鉴:《道家》,张志刚主编:《宗教研究指要》(修订版),第 43—44 页;卿希泰、詹石窗主编:《中国道教通史》第一卷,第一章“道教产生的历史条件和思想渊源”,北京:人民出版社 2019 年版。

③ 陈撄宁:《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》,郭武编:《中国近代思想家文库:陈撄宁卷》,北京:中国人民大学出版社 2015 年版,第 206 页。

④ 参见《中国网·联盟中国》(UNION. CHINA COM. CN)2017 年 5 月 4 日报道:《中国道教史》教材编写大纲研讨会在陕西召开。

华传统文化研究的日趋深化,我国道教界人士和专家学者纷纷认为,道教植根于中华传统文化,是中华文化的重要组成部分,承载着中华民族的文明基因;道教是在神州大地上生成发展的,是由中华传统文化的乳剂滋养长大的,对我国的思想文化和社会生活的各领域,包括学术思想、文化艺术、科学技术、民族性格、风俗习惯、民间信仰等,皆有不可忽视的深广影响;今天看来,坚持道教文化研究的中国化方向,就是要跟上中国现代化进程,发挥承古连今的重要作用。①

中华道教文化素有“随方设教”的传承智慧,《道德经》十四章曰:“执古之道,以御今之有。”在当今时代,若要健康传承道教文化智慧,尚须全面且深刻地认识道家与道教在中华传统文化中的地位及其作用。为创建中国道教史学科,卿希泰先生曾深刻反省道,国内外学界长期流行一种模糊的观念,一说到中华传统文化,就把注意力集中于儒家文化,似乎儒家文化可以代表整个中华传统文化,这是一种有害的学术偏见,有碍我们全面了解中华传统文化的历史及其发展规律。鲁迅早就提出“中国根柢全在道教”,虽然对此论断有不同的具体理解,但它却一语中的道教文化之于中华传统文化的重要地位。② 陈鼓应先生提出“道教哲学主干说”长达四十多年。按他的新近解释,所谓“哲学”是对我们所处宇宙、人生的一种反思,中西哲学皆是如此;从中国文化来看,儒家是主导,其人伦之道与政治伦理对中国文化和社会生活影响最大;但就中国哲学而言,道教是主干,道家并非有些学者以为的那样“消极和出世”,而是脚踏大地,望眼天空,主张生活在大自然规律之中。③ 笔者之所以在此各举一种代表性观点,阐明道教和道家在中华传统文化中的重要性,并非分而论之,而是力图重新圆融二者。这一学术尝试,可谓受启发于中华道教文化的新近研究趋向。有评论者试用“道学”概念来这样整合改革开放 40 年来的道教与道家研究进展:所谓“道学”是“道家与道教”的理论学说总括,即以黄老为代表的道家与道教之学;“道家与道教”本来联系密切,但从学说传承来看,自魏晋玄学之后,道家不再作为独立的学派传世,道教实为道家学说的继承者、守护者与发扬者,故在广义上可被归为道家。④ 假若这种学术史说法能够成立,所谓广义“道教”,亦即如今所言“道家与道教”珠联璧合的中华道教文化,其时代价值便有待“随方设教”而“道行天下”了。

在当今时代,构建中华道教文化研究的学术话语,其理论使命就是要围绕人类命运共同体在全球化时代所面临的重大挑战,积极阐扬中华道教文化的时代价值。自 2007 年,中华宗教文化交流协会与中国道教协会已联合举办五届国际道教论坛。这五届论坛的研讨主题,可谓充分借鉴我国学界的新近研究成果,回归中华传统文化本色,将道教与道家重新结合起来,日趋深刻地启发我们如何积极阐扬中华道教文化的时代价值。譬如,首届国际道德经论坛(2007,陕西西安)的研讨主题根据《道德经》展开:“和谐世界 · 以道相通”;第二届国际道教论坛(2011,湖南衡山)的研讨主题为“尊道贵德 · 和谐共生”;第三届国际道教论坛(2014,江西龙虎山)的研讨主题为“行道立德 · 济世利人”;第四届国际道教论坛(2017,湖南衡山)的研讨主题为“道通天地 · 德贯古今”。

因全球疫情而延期举办的第五届国际道教论坛(2023,江苏茅山),由中华宗教文化交流协会与中国道教协会主办,香港道教联合会、澳门道教协会、台湾中华道教总会协办,其研讨主题更为引人瞩目“崇道尚德 · 与世偕行”。关于这一研讨主题,全国政协主席王沪宁在《贺信》里深切阐释道:道教是古老的,也是现代的。道教植根中华文化沃土,蕴含着丰富的人文思想,凝结着古老的东方智慧,其天人合

① 以上诸多论点,综合参见李光富:《中华优秀传统文化与道教中国化方向》,张志刚、张祎娜主编:《“宗教中国化”研究论集》,第 141—144 页;许抗生:《发扬道教优秀思想传统,坚持中国化的发展方向》,《“宗教中国化”研究论集》,第 145—151 页;袁莎:《中华文化与道教中国化》,《“宗教中国化”研究论集》,第 152—156 页;刘仲宇:《承古连今与道教中国化》,丁常云主编:《道教中国化研究》,上海:上海三联书店 2020 年版,第 46—57 页。

② 参见卿希泰:《道教在中华文化中的地位及其现代价值》,《“宗教中国化”研究论集》,第 129—140 页。

③ 参见陈鼓应:《谈谈中国哲学的主干与中西哲学的汇通》,《中国文化研究》2023 年秋之卷,第 28—33 页。

④ 参见詹石窗、褚国锋:《改革开放四十年中国道学研究》,《孔学堂》2018 年第 3 期,第 29—45 页。

一、道法自然的哲学思想,上善若水、为世不争的道德追求,和平包容、齐同慈爱的价值理念,长而不宰、和谐共生的生态智慧,经世长存,历久弥新。本届论坛以“崇道尚德、与世偕行”为主题,展示了共享人类文明成果、共建人类美好家园的愿望。本届论坛宣布世界道教联合会成立,这是国际道教界的共同愿望,搭建了挖掘道教文化时代价值的新平台,必将有力推动人类文明交流互鉴,为破解时代难题、增进人类共同福祉贡献道教智慧。① 这段立意于“中华文化、人文思想、东方智慧”的贺词,可为我们留下如此启迪:构建道教研究的学术话语,的确负有其理论使命,这就是要围绕人类命运共同体在全球化时代所面临的重大挑战,积极阐扬中华道教文化的时代价值。

Rebuilding the Academic Discourse of Chinese Daoist Culture

Zhang Zhigang

(*Center for Judaic and Inter-religious Studies*, *School of Philosophy and Social Development*, *Shandong University*, *Jinan* 250100, *China*)

Abstract: In the comparative cultural studies of the international academic field, “philosophy” and “religion” are two main categories for investigating the spiritual origins and the main characters of various cultures. Upon reexamining the foundational ideas for the humanistic and cultural studies in modern and contemporary China, one may find out that for most of the time, a majority of Chinese scholars have been following the notions of philosophy and religion imported from the West in analyzing the three main origins of traditional Chinese thought, i. e. Confucianism, Taoism and Buddhism. Consequently, they either jumped to conclusions about the main cultural character of the three schools of thought — “philosophy” or “religion” became involved in the resulting academic disputes. Such an approach proves to be not helpful, either for revealing the true nature of traditional Chinese culture, or for expounding the epochal value of those excellent aspects of traditional Chinese culture. In the light of the above, this paper specifically considers the “homegrown” Taoism as an example for observation, i. e. by briefly reflecting upon the academic history of Taoist studies, to make a case for constructing the academic discourse for the study of Chinese Taoist culture.

Key words: Chinese Taoist culture; influence of Western concepts; return to the true nature of traditional culture; costructing academic discourse; expounding the epochal value

(责任编辑　刘曙光)

① 详见新华社 2023 年 9 月 24 日报道:《第五届国际道教论坛在中国茅山开幕,王沪宁致信祝贺》。